

# De la casa a la ciudad: Criterios para comprender la relevancia de las asambleas paulinas en 1Cor

CARLOS J. GIL ARBIOL

Universidad de Deusto, Bilbao

En este artículo pretendo exponer que la insistencia e intensidad de Pablo en el lenguaje familiar y afectivo, además de mostrar uno (entre otros) de los modelos con los que Pablo configura la ἐκκλησία, revela un contexto polémico: aquellas asambleas que creó no eran unas familias pero querían serlo, querían ser como la casa, un ámbito doméstico, pero tenía otras características que le daban una dimensión similar a la del espacio público. Esta ambigüedad se comprende muy bien en el contexto de unos espacios de reunión que tenían características privadas y públicas. Estudiamos la ambigüedad de estos espacios en el contexto de la casa de acuerdo a unos criterios que nos ayudan a comprender la diferencia entre lo público y lo privado. Por último, veremos cómo estos criterios aparecen en la Primera carta de Pablo a los corintios en dos sentidos: reflejando la ambigüedad y buscando una mayor dimensión pública y política de la ἐκκλησία.

## 1. El espacio privado y público

Una primera clarificación que debemos hacer es la referente a la terminología. Existen dos binomios opuestos que no son totalmente equivalentes, aunque a veces se usen como tales: público-privado y político-doméstico. Ambos son construcciones sociales, porque dependen de la cultura en la que se apliquen; sin embargo no son intercambiables. El primer binomio (público-privado) generalmente separa la realidad en dos ámbitos excluyentes: lo público y lo privado; lo que afecta a uno está excluido del otro<sup>1</sup>. Sin embargo, el segundo binomio (político-doméstico) no es excluyente; hay aspecto de la vida de la ciudad (πόλις) que afectan a la vida de la casa/familia (οἶκος, *domus*) y viceversa<sup>2</sup>. Un lector actual tiende a identificar “político” con “público” y “doméstico” con “privado”, porque a eso tienden las sociedades post-industriales. Sin embargo no era así en el Mediterráneo del siglo primero, ni en lo referente a los espacios ni en lo referente a las funciones<sup>3</sup>.

J. Neyrey<sup>4</sup> presenta muy acertadamente esta ambigüedad respecto a la terminología. Las dos instituciones básicas del mundo antiguo (la política y la familia, πόλις/οἶκος) son asumidas como contrapuestas en la literatura griega<sup>5</sup>. Filón<sup>6</sup> presenta la dualidad asignando el gobierno de la primera a

<sup>1</sup> Cf. ambas definiciones en los diccionarios al uso, por ejemplo, el de la Real Academia Española de la Lengua. Aunque los campos semánticos no son totalmente coincidentes, “público” y “privado” funcionan como antónimos en la mayoría de usos.

<sup>2</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, 1260a.8-26; ahí explica Aristóteles cómo la relación del amo con el esclavo es una cuestión que afecta a la administración de la casa (οἰκονομία), mientras que la relación del marido con la mujer y con los hijos es una cuestión que interesa al estado (πόλις).

“En cuanto al marido y la mujer, al padre y los hijos y la virtud particular de cada uno de ellos, las relaciones que les unen, su conducta buena o mala, y todos los actos que deben ejecutar por ser loables o que deben evitar por ser reprobables, son objetos todos de que es preciso ocuparse al estudiar la Política. En efecto, todos estos individuos pertenecen a la familia, así como la familia pertenece al Estado, y como la virtud de las partes debe relacionarse con la del conjunto, es preciso que la educación de los hijos y de las mujeres esté en armonía con la organización política, como que importa realmente que esté ordenado lo relativo a los hijos y a las mujeres para que el Estado lo esté también. Este es necesariamente un asunto de grandísima importancia, porque las mujeres componen la mitad de las personas libres, y los hijos serán algún día los miembros del Estado”.

<sup>3</sup> Ver la breve pero interesante distinción de M. Grahame entre la comprensión actual de privado y público y la del mundo antiguo, mostrando las claves de su evolución; M. Grahame, “Public and private in the roman house: investigating the social order of the Casa del Fauno” en: R. Laurence-A. Wallace-Hadrill (eds.), *Domestic Space in the roman world: Pompeii and beyond* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 22), Portsmouth, 1997, pp. 138-144.

<sup>4</sup> Cf. J.H. Neyrey, “Teaching you in public and from house to house (Acts 20.20). Unpacking a cultural stereotype”, *Journal for the Study of the New Testament* 26(2003)69-102 (esp.78-81).

<sup>5</sup> Por ejemplo: Tucídides, *Historia*, 2.40.2. Cf. J. Roy, “*Polis* and *oikos* in Classical Athens”, *Greece and Rome* 46(1999)1-17; S.C. Humphreys, “*Oikos* and *Polis*”, en: Id., *The Family, Women and Death*, Univ. Michigan Press, Ann Arbor, 1993, pp.1-21.

<sup>6</sup> Filón, *Espec. Leg.* 3.171.

varones y el de la segunda a mujeres. Sin embargo, Aulo Gelio<sup>7</sup> cita un episodio muy interesante en el que se refleja cómo un mismo espacio puede ser considerado público o privado dependiendo de varias circunstancias. Vitruvio<sup>8</sup> describe, así mismo, el diferente carácter privado y público de los espacios de la casa.

La casa no era, en modo alguno, un recinto de seguridad e intimidad, donde todo lo que ocurría dentro formaba parte de la esfera de lo privado, como tendemos a considerar actualmente. Había, por ejemplo, cuestiones domésticas (referidas a la casa/familia) que podían ser consideradas políticas, como el matrimonio, algunos *symposia*, algunas asociaciones voluntarias domésticas, etc<sup>9</sup>.

Nuestro interés se centra en determinar la dimensión “política” y la dimensión “doméstica” de la ἐκκλησία, ya que tiene características comunes con la estructura y funciones de la casa (οἶκος, *domus*) y con la estructura y funciones de la ciudad (πόλις)<sup>10</sup>.

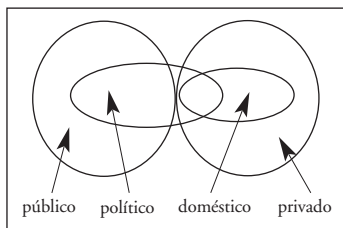
Espacio es el lugar donde todas las acciones sociales ocurren, de modo que refleja los comportamientos y valores de quienes lo utilizan, a la vez que éstos pueden llegar a condicionarlo y modificarlo. Igual que la sociedad en general, resulta adecuado concebir el espacio como una realidad dinámica que está continuamente interactuando con los individuos y grupos, creándose una relación dialéctica: dicho sencillamente, el espacio es una construcción social<sup>11</sup>. Como tal, la asignación de etiquetas responde a un

<sup>7</sup> Aulo Gelio, *Noches áticas* 2.2.1-10.

<sup>8</sup> Vitruvio, *Arquitectura* 6.5.1.

<sup>9</sup> Ver la nota 2. Cf. Dionysos Halicarnassus, *Ant. Rom.* 11.57.3 y 5.25.1. Ver más ejemplos de la literatura grecorromana en: J.H. Neyrey, “Teaching you in public”, 75-83. Cf. también, W. Cotter, “The *collegia* and the Roman law”, en: J.S. Kloppenborg-S.G. Wilson (eds.), *Voluntary associations in the Graeco-Roman world*, Routledge, London, 1996, p.75.

<sup>10</sup> Si plasmamos en un gráfico la diferencia entre público-privado y político-doméstico, podría ser algo así:



<sup>11</sup> Cf. P. Lane, “Reordering residues of the past”, en: I. Hodder (ed.), *Archaeology as long-term history*, Cambridge univ. press, Cambridge, 1987, pp.56: “Space is a socially constructed phenomenon”; R. Laurence, “Space and Text”, en: R. Laurence – A. Wallace-Hadrill, *Domestic space in the Roman world: Pompeii and beyond* (Journal

proceso social dialéctico; etiquetas como “privado-público”, “sagrado-profano”, “puro-impuro”, honorable-vergonzoso”, etc.<sup>12</sup>, responden a las experiencias, valores y expectativas de cada grupo humano.

Los estudios sobre la clasificación de los espacios públicos y privados en la casa y la ciudad grecorromana han aportado en los últimos años una mejor comprensión de esta realidad compleja<sup>13</sup>. Y, aunque no permiten trazar unas líneas claras que delimiten para un lector moderno lo que pertenece a la esfera de lo público y a la de lo privado, sí muestran algunas características significativas para su diferenciación.

#### a) Los espacios de la casa grande

Una de las clasificaciones más frecuentes del espacio de la casa (rica) grecorromana es la relacionada con el género<sup>14</sup>, que diferencia entre el ἀνδρῶν y el γυναικῶν (γυναικωνῆτις o γυναικητή<sup>15</sup>). El ἀνδρῶν era una sala donde se reunían los hombres para comer y festejar, donde se podían recibir también a los invitados y amigos varones<sup>16</sup>. El γυναικῶν es la parte de la

of Roman Archaeology Supplementary Series 22), Portsmouth, 1997, p.8; B. Hillier-J. Hansen, *The social logic of space*, Cambridge univ. press, Cambridge, 1984, p.27. Cf. también: E.W. Soja, *Postmodern geographies. The reassertion of Space in critical social theory*, Routledge, New York, 1989; A. Giddens, *La Constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires, 1995.

<sup>12</sup> Cf. J.H. Neyrey, “Teaching you in public”, 73.

<sup>13</sup> Ver, especialmente, los artículos de P.M. Allison, “Using the material and written sources: turn of the millennium approaches to roman domestic space”, *American Journal of Archaeology* 105(2001)181-208; y de B. Rawson, “The Roman family” in recent research: State of the question”, *Biblical Interpretation* 11(2003)119-138, en los que presentan y valoran los trabajos más significativos en este campo. Ver también A. Wallace-Hadrill, “The social structure of the roman house”, *Papers of the British School of Rome* 56(1988)43-97.

<sup>14</sup> Esta idea aparece con claridad ya en Jenofonte, *Oeconomicus* 7,19-22: “Existe una demanda de atención tanto para las cuestiones externas como para las internas, por lo que Dios adoptó la naturaleza femenina para las internas, mientras que al varón para las externas”. La misma idea aparece en Cornelio Nepo, *Vitae*, 1,6-7, al final del siglo I a.C., cuando expone a sus posibles lectores romanos las costumbres griegas: “Muchas cosas que están hechas de acuerdo a nuestras costumbres los griegos las verían como vergonzosas. Por ejemplo, ¿Qué romano se avergonzaría de llevar a su mujer a una fiesta? O ¿Qué *materfamilias* no frecuenta los espacios comunes de la casa y se muestra en público? Sin embargo, es muy diferente en Grecia: no le está permitido ir a una mujer a una fiesta a no ser que haya familiares en ella; y se mantiene apartada en la zona de la casa llamada *gynaecitis*, donde ningún hombre que no sea de la familia puede entrar”; también en Filón, *Virt.* 19: “La contemplación del varón y la mujer deja claro que son diferentes y que no se les ha asignado el mismo tipo de vida, porque a la mujer se le asignó la vida doméstica (ὁ κατoικίδιος) mientras que al varón la vida política (ὁ πολιτικός)”; también Filón, *Espec. Leg.* 3.171. Cf. J. Dubisch, “Culture enters through the kitchen. Women, food and social boundaries in rural Greece”, en: Id. (ed.), *Gender and power in rural Greece*, Princeton, 1986, pp.195-204; D. Spain, *Gendered Spaces*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

<sup>15</sup> La primera de estas formas sinónimas de γυναικῶν (γυναικωνῆτις) es la que aparece con más frecuencia en la literatura griega y se encuentra, por ejemplo en Plutarco, *Cato Minor* 24,4,1; Filón, *Legum Alleg.* 3,98,2; la segunda (γυναικητή) aparece menos: Herodoto, *Historia* 4,146,13; 5,20,10.

<sup>16</sup> Cf. G. Husson, *Oikia. Le vocabulaire de la maison privée en Égypte d'après les papyrus grecs*, Sorbonne, Paris, 1983, p. 37.

casa donde se supone que las mujeres vivían y trabajaban, localizada en la parte más alejada de la puerta de la casa, a veces separada del resto de la vivienda por otra puerta intermedia<sup>17</sup>. Esta división del espacio está muy relacionada no sólo con el binomio público-privado, sino también con el binomio exterior-interior, intemperie-cubierto<sup>18</sup>. Sin embargo, aunque parece una división asociada a la casa griega acomodada<sup>19</sup>, no estaba extendida entre las casas egipcias del periodo helenístico<sup>20</sup>, ni se asumió en la casa romana<sup>21</sup>; de hecho, se cree que la casa romana no tenía lugares de confinamiento para las mujeres y que extendió la práctica para las mujeres de participar en las comidas con sus maridos e invitados<sup>22</sup>. Además, las evidencias arqueológicas de este “confinamiento” para las mujeres son inexistentes o muy cuestionadas<sup>23</sup>.

Esta distinción geográfico-cultural nos remite al choque que se está produciendo entre el antiguo modelo de casa/familia griega y el nuevo modelo de la casa/familia grecorromana, precisamente en el periodo neotestamentario. La división de los espacios, las tareas y valores domésticos (especialmente los relacionados con el género) está sufriendo en este momento una gran transformación<sup>24</sup>. Esta situación se percibe en las respuestas que las nuevas corrientes provocan en las ciudades romanas, como la legislación de Augusto sobre el matrimonio o el resurgimiento de la retórica que exalta

<sup>17</sup> Cf. B.J. Capper, “To keep silent, ask husbands at home and not to have authority over men. Part I”, *Theologische Zeitschrift* 61(2005)113-131.

<sup>18</sup> Ver la reflexión al respecto de J.H. Neyrey, “Teaching you in public”, 83-84.

<sup>19</sup> Cf. también M. George, “Domestic architecture and household relations: Pompeii and Roman Ephesos”, *Journal for the Study of the New Testament* 27/1(2004)21.

<sup>20</sup> Cf. R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, en: R. Laurence-A. Wallace-Hadrill, *Domestic space in the Roman world*, 37. De hecho, no aparece en el estudio de G. Husson sobre la terminología doméstica griega en Egipto según los papiros; cf. G. Husson, *Oikia*, 321-324.

<sup>21</sup> Cf. M. George, “Domestic architecture and household relations” 12-13; R. Ling, “The architecture of Pompeii”, *Journal of Roman Archaeology* 4(1991)248-256; A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii and Herculaneum*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1994, 57-58.

<sup>22</sup> Cornelio Nepo, *Vitae*, 1,6-7; *Praef.* 4-7 (ver la nota 9). Cf. A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii*, 8; K.M.D. Dunbabin, “*Ut graeco more biberetur*: Greeks and Romans on the dining couch”, en: I. Nielsen-H.S. Nielsen, *Meals in a social context*, Aarhus Univ. Press, Aarhus, 1998, pp. 81-101; M. George, “Domestic architecture and household relations” 12.

<sup>23</sup> Cf. la discusión al respecto en: B.J. Capper, “To keep silent”, 22 (n.30); la hipótesis del piso superior no tiene confirmación arqueológica; cf. S.B. Pomeroy, *Goddesses, whores, wives and slaves. Women in Classical Antiquity*, New York, 1975, p.81-82.

<sup>24</sup> Cf. K.E. Corley, *Private women. Public Meals*, Hendrickson, Peabody, 1993, pp. 24-79; L.C. Nevett, “Continuity and change in Greek households under Roman rule. The role of women in the domestic context”, en: E.N. Osterfeld (ed.), *Greek romans and Roman Greeks*, Aarhus, 2002, pp.81-97; B.J. Capper, “To keep silent, 123.

las virtudes de la mujer (recogimiento, silencio, castidad...) <sup>25</sup>. Esto es importante como contexto de las comunidades cristianas paulinas, las cuales posiblemente se enfrentaron a un conflicto cultural en el que la nueva fe en Cristo pudo intensificar algunas ideas y costumbres en crisis <sup>26</sup>.

Una de las características más significativas de los espacios de la casa romana es la gran flexibilidad de usos y funciones. El caso más claro puede ser el del dormitorio (*cubiculum*), como ha dejado en evidencia Andrew M. Riggsby <sup>27</sup>. En su interesante estudio, Riggsby presenta las diferentes funciones con las que se asocia el *cubiculum*, según la literatura grecorromana; estas son, según él: el descanso, el sexo, el adulterio, la representación de arte, el asesinato y suicidio, y la recepción social. Un espacio que un occidental actual identificaría como el lugar más privado de su casa, *podía tener* en la casa romana unas inequívocas funciones que no encajan con la estricta calificación actual doméstica o privada. La recepción de personas de diferentes clases sociales (más alta o más baja que la del dueño) en este lugar de la casa no parece que fuese el uso más común, pero se utilizaba también para ello <sup>28</sup>. No era, por otra parte, un lugar segregado al que no pudieran acceder las mujeres de la casa, como se puede percibir en diferentes testimonios del siglo I y II <sup>29</sup>. Por otra parte, las frecuentes pinturas que decoraban estas dependencias reflejan, además del lógico deseo de disfrute de los habitantes, el de impresionar a los extraños <sup>30</sup>; característica que revela la dimensión pública de otras zonas de la casa <sup>31</sup>.

Algo similar ocurre con el atrio de la casa romana. Era, generalmente, el lugar en el que el dueño de la casa recibía a los visitantes; estaba cerca de la puerta principal de modo que se pudiera ver desde fuera, con las puertas

<sup>25</sup> Cf. S.B. Pomeroy, *Families in Classical and Hellenistic Greece: Representation and Realities*, Clarendon, Oxford, 1997, pp. 149-189; P. Veyne, *A history of private life* (vol. I), Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1987, pp. 247-248.

<sup>26</sup> Como veremos más adelante, la extensión del modelo de casa romano en Grecia conllevó, en el periodo neotestamentario, una alteración de las fronteras de lo público y lo privado que tuvo, como principales consecuencias la "incursión" de lo político en lo doméstico, el cambio de roles de la mujer, la alteración de los usos de los espacios domésticos, la nueva concepción de la familia como patronazgo...

<sup>27</sup> A.M. Riggsby, "Public' and 'private' in Roman culture: the case of the cubiculum", *Journal of Roman Archaeology* 10(1997)36-56.

<sup>28</sup> Cf., por ejemplo, Plinio, *Epistolas* 1,12,7; 5,3,11; Séneca, *De Ira* 3,8,6; Tácito, *Annales* 11,2. Ver más citas en: A.M. Riggsby, "Public' and 'private' in Roman culture", 41 (n.31).

<sup>29</sup> Ver, por ejemplo: Séneca, *Controversias* 7,6,4; Tácito, *Annales* 11,37; Apuleyo, *Metamorfosis* 9,20.

<sup>30</sup> Cf. L.M. Gadbery, "Roman wall-painting at Corinth: new evidence from east of the theater" en: T.E. Gregory (ed.), *The Corinthia in the Roman period* (Journal of Roman Archaeology Supplementary Series 8), JRA, Ann Arbor, 1994, pp.47-64.

<sup>31</sup> Cf. M. George, "Domestic architecture and household relations", 19.

abiertas, el interior; se convertía en una especie de escaparate donde la casa mostraba su estatus<sup>32</sup>. De hecho, era considerado un lugar más público que privado<sup>33</sup>.

Los estudios sobre los restos de herramientas y utensilios encontrados en las casas romanas de Pompeii corroboran la multifuncionalidad de los espacios, especialmente el atrio: podían ser utilizados para la producción y para la habitación. En casi todos los lugares de la casa (excepto en el *cubiculum*) se pueden encontrar restos de utensilios de trabajo, sobre todo en el atrio. Esto refleja que las funciones de cada espacio podían cambiar dependiendo del momento del día o de circunstancias sociales, como la llegada de un extraño<sup>34</sup>.

Otro de los lugares no utilizados para funciones preferentemente domésticas es el vestíbulo (προστώς). Esta pieza podía dar acceso a una sola casa o a varias, así como a los apartamentos de alquiler. Su uso está recogido en diferentes testimonios, que revelan su carácter común para los diferentes inquilinos de la casa. La entrada de la casa tenía diversas funciones; entre ellas estaban el tener encuentros comunes y públicos y mostrar el estatus de la casa a quien entrara. Esta costumbre es propia de la casa helenística y egipcia, mientras que la casa romana prefería el uso del atrio; esto permitía que se entrara más adentro para diferentes funciones no domésticas<sup>35</sup>. Por otra parte, el vestíbulo pudo cumplir en alguna ocasión una función unificadora de los habitantes de la casa; se han hallado hornacinas decoradas en las que se exponía el culto de la casa<sup>36</sup>.

## b) Espacios compartidos por varias casas

Una cuestión muy discutida es el grado de integración de los diferentes habitantes de la casa y la unidad y pertenencia a la misma “casa”; el problema se debe, en gran medida, a la utilización de un mismo término

<sup>32</sup> Cf. D.L. Balch, “Rich pompeiiian houses, shops for rent, and the huge apartment building in Herculaneum as typical spaces for Pauline churches”, *Journal for the Study of the New Testament* 27/1(2004)27-46 (esp.28-32); M. Grahame, “Public and private in the roman house”, 137-164 (esp.148).

<sup>33</sup> Cf. A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii*, 117.

<sup>34</sup> Cf. J. Berry, “Household artifacts: towards a re-interpretation of roman domestic space”, en: R. Laurence-A. Wallace-Hadrill, *Domestic space in the Roman world*, 183-195 (esp.193-194).

<sup>35</sup> Cf. G. Husson, *Oikia*, 238-241. Quizá es posible distinguir el grado de “extrañeza” de un visitante por su capacidad de penetrar en el espacio de la casa; cf. M. Grahame, “Public and private in the roman house”, 163.

<sup>36</sup> Cf. R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 38.

(οἶκος, οἰκία) con muchos significados diferentes. Existe hoy una tendencia creciente a distinguir entre la casa como edificio, la casa como unidad familiar, el conjunto de habitantes de la casa y la familia<sup>37</sup>. La casa como edificio (según hemos visto), puede albergar diferentes “casas”, es decir, diferentes unidades o núcleos familiares. La *familia*, de acuerdo a la definición que ofrece Ulpiano, desborda el grupo de la unidad familiar: “En estricto sentido legal, definimos la familia como el conjunto de personas que por naturaleza o por ley están bajo la autoridad de un individuo como el *paterfamilias*”<sup>38</sup>. Podían quedar incluidos clientes, esclavos y otros dependientes; sin embargo, no afectaba a otros parientes que en nuestra definición de familia estarían contemplados (tíos, primos, etc.)<sup>39</sup>. Por lo tanto, se puede dar la circunstancia, y de hecho se daba con mucha frecuencia, que en una casa/edificio hubiese más de una casa/familia, aunque a ambas se les denominase en griego como οἶκος<sup>40</sup>. La línea de separación entre la pertenencia a una casa/familia y la identidad de la casa/edificio resulta muy difusa.

La cuestión planteada es, por tanto, la relación que se establecía entre los diferentes habitantes de una casa/edificio. Resulta curioso constatar que una buena parte de los contratos de arrendamiento que se conservan se establezcan entre personas sin ninguna evidencia de relación de parentesco o de otro tipo<sup>41</sup>. La gran movilidad de una gran parte de la sociedad durante el Imperio Romano desarrolló enormemente el alquiler de espacios domésticos (*taberna, pergula o cenaculum*)<sup>42</sup>, y permitió frugales vinculaciones contractuales entre el inquilino y el dueño de la casa/edificio sin que éste perteneciese necesariamente a su casa/familia<sup>43</sup>. F. Pirson describe tres ca-

<sup>37</sup> Cf. D.B. Martin, “The construction of the ancient family: methodological considerations”, *Journal of Roman Studies* 86(1996)41-60; B. Rawson, “‘The Roman family’ in recent research: State of the question”, *Biblical Interpretation* 11(2003)119-138; P. Allison, “Using the material and written sources”, 181-208; R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 33.

<sup>38</sup> Ulpiano, *Digesta* 50,16,195; cf. C. Fayer, *La familia romana*, L’Erma di Bretschneider, Roma, 1994, p.17.

<sup>39</sup> Sin embargo, Cicerón parece dar importancia a estas relaciones; cf. B. Rawson, “The Roman family”, 129.

<sup>40</sup> Cf. el interesante estudio de R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 33, en el que presenta un estudio estadístico sobre esta diferencia; el número de personas por casa/construcción en Egipto en el periodo romano es de 7,7, mientras que el de habitantes por unidad familiar es de 5,4; un 36% de casas/edificio tenían más de una casa/familia.

<sup>41</sup> R. Alston dice que era un tercio; cf. R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 34-35.

<sup>42</sup> Cf. F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii: the evidence of the Insula Arriana Polliana VI 6”, en: R. Laurence-A. Wallace-Hadrill, *Domestic space in the Roman world*, 165-182.

<sup>43</sup> Este dato se obtiene del estudio de los registros de matrícula de los niños en el *gymnasium*, que recoge el nombre del niño, ascendencia patrilínea y matrilineal y lugar de residencia. La primera conclusión del estudio es que había una gran movilidad geográfica; las mismas familias se movían por diferentes barrios y otras familias venían a residir en los lugares de alquiler. La segunda conclusión es que nada apunta a un posible vínculo entre los inquilinos y su casa/edificio; cf. R. Alston, “Houses and households in Roman Egypt”, 36-37.



racterísticas de los locales de alquiler: habitabilidad, propiedad e independencia. Esta última característica, la independencia, la describe como: “[te-  
ner] entrada propia desde la calle y carecer de accesibilidad desde otras  
estancias”<sup>44</sup>; es decir que el inquilino no necesitaba usar la entrada principal  
de la casa/edificio. No obstante, y quizá más sorprendente, es que podían  
existir a su juicio, espacios comunes compartidos (entre los diferentes in-  
quilinos o entre los inquilinos y el dueño), como cocina o incluso algún pa-  
tio<sup>45</sup>. La línea de separación entre el espacio privado y público en estos  
modelos de vivienda resulta muy borrosa.

### c) Los espacios de la casa pequeña

Este último punto plantea la pregunta de la división de los espacios den-  
tro de las pequeñas unidades de habitación alquiladas (*taberna*, *pergula* o *ce-  
naculum*), salas de 10 m<sup>2</sup> en bloques (*insulae*) de 4 o 5 alturas, donde vivía la  
mayor parte de la población en el Imperio romano<sup>46</sup>. La principal caracte-  
rística de este tipo de casas respecto a la casa grande vista antes no es que sean  
casas de pobres, sino la escasez de espacio y, sobre todo, de divisiones inter-  
nas del espacio. De hecho, los locales para alquilar podían ser de muy dife-  
rente tipo; existían los “apartamentos señoriales” (*cenacula equestria*, *domus*)  
que se asemejaban en lujo a una *domus*<sup>47</sup>; incluso los más pequeños *pergulae*  
o *cenaculae* podían tener una decoración bastante refinada<sup>48</sup>.

La distribución del espacio variaba dependiendo del tipo de aparta-  
mento; algunos constaban de una *tabernae*, espacio en la planta baja de una  
casa, abierto al público, que se utilizaba como tienda, almacén u otro tipo

<sup>44</sup> F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii”, 177.

<sup>45</sup> Cf. F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii”, 178.

<sup>46</sup> Cf. B.W. Frier, *Landlords and tenants in Imperial order*, Princeton univ. Press, Princeton, 1989; J.E. Packer, “Housing and population in Imperial Ostia and Rome”, *Journal of Roman Studies* 57(1967)80-95; P. Lampe, *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the first two centuries*, Fortress, Minneapolis, 2003, pp.19-67; A. Wallace-Hadrill, *Houses and Society in Pompeii*, cap.5; R. Jewett, “Tenement churches and communal meals in the early Church: the implications of a Form-Critical analysis of 2 Thessalonians 3:10”, *Biblical Research* 38(1993)23-43; D. Horrell, “Domestic Space and Christian Meeting at Corinth: Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre”, *New Testament Studies* 50(2004)349-369; Ph. F. Esler, *Conflicto e identidad en la Carta a los Romanos*, EVD, Estella, 2006, pp. 153-158. R. Jewett cree que el 90% de la población vivía en estas circunstancias. La densidad de población en Roma era de 730 personas por hectárea; cf. J.E. Stambaugh, *The ancient Roman city*, Johns Hopkins univ. Press, Baltimore, 1988, pp.89-90.174-182.

<sup>47</sup> Ver los elevadísimos precios que se exigían por el alquiler de algunas de estas *cenaculae* en: F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii”, 172.

<sup>48</sup> Cf. L.M. Gadbery, “Roman wall-painting at Corinth”, 47-64.

de negocio; sobre ésta solía haber un *cenaculum*, espacio que podía ocupar la misma o menor superficie que la *taberna* sobre la que estaba construido. Algunos, además, podían tener una *pergulae*, una habitación intermedia, más pequeña, que tenía diferente usos<sup>49</sup>. Tanto la *taberna* como el *cenaculum* podían ser usados para la vida familiar (una vez cerrada la tienda); sin embargo, parecería lógica una separación de ambos espacios por sus funciones: el primero para las funciones públicas el segundo para las privadas. Sin embargo, los restos de pinturas murales en los *cenacula* de algunos apartamentos en Corinto<sup>50</sup> indica la necesidad de mostrar a los invitados el estatus y cultura de los inquilinos<sup>51</sup>, y revela sus funciones no exclusivamente privadas.

Es muy posible, por tanto, que los *cenacula*, al igual que el atrio, el ἀνδρῶν o el προστάς tuviesen que servir como lugar para el intercambio social. La mayor diferencia con la casa grande es que allí se podían preservar unos espacios privados, mientras que aquí no podían realizarse funciones domésticas y públicas al mismo tiempo. Por tanto, estos apartamentos eran, en algunos momentos, mas privados que la casas grande, pero también más públicos que aquella; la diferencia entre una situación y otra era únicamente la presencia de “extraños” en la casa<sup>52</sup>. Este es, como veremos, uno de los más importantes criterios de identificación del espacio no doméstico.

## 2. Hacia un modelo de clasificación del espacio

La primera y más clara conclusión de lo que hemos visto hasta ahora es que resulta prácticamente imposible discernir el carácter privado o público de la casa en general o de algunos espacios de la casa en particular. Ni las fuentes literarias ni los hallazgos arqueológicos nos ofrecen criterios claros para una comprensión adecuada. Sin embargo, dos trabajos han intentado arrojar luz desde una perspectiva interdisciplinar.

<sup>49</sup> Cf. F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii”, 165-167.

<sup>50</sup> L.M. Gadbery, “Roman Wall-painting at Corinth”, 47-64; C.K. Williams II, “The City of Corinth and Its Domestic Religion”, *Hesperia* 50.4(1981)408-421; D. Horrell, “Domestic Space and Christian Meeting at Corinth”, 365.

<sup>51</sup> Cf. S. Scott, “The power of images in the late-Roman house”, en: R. Laurence – A. Wallace-Hadrill, *Domestic space in the Roman world*, 53-67 (esp.67).

<sup>52</sup> Cf. M. Grahame, “Public and private in the Roman house”, 163.

El primero es el de M. Grahame<sup>53</sup>, en el que aplica el modelo de conexión física (“access analysis”) entre los espacios domésticos para determinar su carácter (público o privado) tomando como paradigma una casa de Pompeii. Grahame explica el grado de privacidad de un espacio doméstico como resultado de una serie de cálculos en los que tiene en cuenta varios datos: el grado de accesibilidad (número de puertas, tipo de espacio que le da acceso...), la capacidad de controlar otros espacios o de ser controlado (y vigilado), la capacidad de un espacio para propiciar encuentros (esperados o inesperados, breves o prolongados...). El modelo que ofrece puede resultar complejo y excesivamente racional en su conjunto, puesto que utiliza unas fórmulas matemáticas complejas que, por otra parte, no hacen sino confirmar lo que las fuentes literarias aportan<sup>54</sup>. Pero, por otra parte, ofrece criterios válidos para la comprensión de los espacios y una llamada de atención sobre la aplicación ingenua de etiquetas a los espacios.

El segundo es el de J.H. Neyrey<sup>55</sup>, que aplica el modelo de “territorialidad”<sup>56</sup>; este modelo distingue tres focos de atención sobre el espacio: los criterios de clasificación del espacio (público-privado, honorable-vergonzoso, sagrado-profano, limpio-sucio, fijo-fluido, centro-periferia...), el modo como se comunican esas divisiones y los instrumentos de control para mantenerlas. Centrándose en el primer binomio de la clasificación, Neyrey descubre en la literatura grecorromana la existencia de dos tipos de espacios “privados”: primero, aquellos que son privados y son exclusivamente domésticos; segundo, aquellos que son privados pero no son “políticos” ni “domésticos”. Hay, pues, un espacio intermedio que no es el

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Cf. la crítica de P. Allison, “Using the material and written sources”, 198.

<sup>55</sup> J.H. Neyrey, “Teaching you in public”, 69-102. Ver también: Id., “What’s wrong with this picture? John 4, cultural stereotypes of women and public and private space”, *Biblical Theology Bulletin* 24(1994)77-91; Id., “Spaces and places, whence and whither, homes and rooms: ‘Territoriality’ in the fourth Gospel”, *Biblical Theology Bulletin* 32(2002)60-74.

<sup>56</sup> Territorialidad es definida por R.D. Sack, *Human territoriality: Its theory and history*, Cambridge Univ. Press, Cambridge, 1986, p.19: “[Territorialidad] es el intento de un individuo o grupo de ejercer influencia o control sobre la gente, fenómenos o relaciones, mediante la delimitación y el control de una determinada área geográfica... Los territorios requieren un esfuerzo constante para establecerse y mantenerse”. Lyman y Scott diferencian cuatro tipos de espacios: públicos, privados, relacionales y corporales; cf. S. Lyman-M. Scott, “Territoriality: A neglected sociological dimension”, *Social Problems* 15(1968)237-241: público (“those areas where the individual has freedom of access, but not necessarily of action, by virtue of his claim to citizenship”), privado (“where regular participants have a relative freedom of behaviour and a sense of intimacy and control over the area”), lugares de interacción (“any area where a social gathering may occur... surrounding any interaction there is an invisible boundary, a kind of social membrane”) y cuerpo (“the space encompassed by the human body and the anatomical space of the body”).

público/político ni el privado/doméstico. Griegos y romanos utilizaron público y privado para distinguir la participación de varones en la vida pública o política de la ciudad de las relaciones sociales privadas de un ciudadano normal<sup>57</sup>. El mundo privado, según Neyrey, no se reduce pues al mundo de la casa, sino a las relaciones de varones en lo que no afecta al Estado. Las reglas y expectativas de ambos espacios son diferentes<sup>58</sup>. Esta distinción confirma la necesidad de redefinir el binomio público-privado para aplicarlo a los espacios y tareas de la cultura grecorromana<sup>59</sup>. El resto de criterios tienen bastantes puntos de conexión con este, como veremos más adelante.

Ambos trabajos tienen interesantes puntos en común; a partir de ellos podemos formular una serie de criterios que nos permitan comprender la división de los espacios privados y públicos. Como hemos dicho, el espacio es una construcción social por lo que estos criterios, evidentemente, responden a los valores culturales dominantes del mediterráneo oriental del siglo I. Como se apreciará, además, están tan relacionados que podríamos decir que se trata de diferentes acercamientos y miradas a la misma realidad.

## a) Criterios para una clasificación

### 1) *La visibilidad*

En primer lugar, desde el punto de vista del observador, lo que caracteriza a un espacio público es la presencia de un extraño (o la posibilidad real de su presencia), entendiendo como tal a todo aquel que no forma parte de la casa/familia a la que pertenece el espacio. Desde el punto de vista del individuo que está en un determinado espacio, lo que caracteriza al espacio público es que él está siendo observado por otros (extraños) que no son de su casa/familia<sup>60</sup>. La visibilidad y la posibilidad de que un ex-

<sup>57</sup> Cf. Demóstenes, *Contra Timócrates* 192-193.

<sup>58</sup> J.H. Neyrey, "Teaching you in public", 81-82.

<sup>59</sup> El artículo de J.H. Neyrey es muy valioso, aunque se le puede hacer, no obstante, alguna observación. En primer lugar, traduce siempre los términos griegos que recoge en las dos categorías modernas "público" y "privado", sean cuales sean aquellos, creando una dualidad que no es necesariamente propia del contexto original sino quizá actual. Por otra parte, la calificación de algunos espacios como públicos o privados resulta en el artículo no del todo justificada (por ejemplo, en las pp.87-93, califica la sinagoga como espacio "privado", igual que las *aulae* o las casas privadas; el templo, sin embargo, lo considera público); decimos que algo es privado o público y juzgamos los comportamientos como normales o anormales de acuerdo a una etiqueta arbitraria y quizá anacrónica (ej. p.90). Por último, los textos citados no siempre expresan la valoración dominante del espacio y tienen otras funciones (retóricas); de hecho, algunos pueden estar presentando una violación del espacio, una trasgresión de fronteras y una actitud o autoridad "fuera de lugar".

<sup>60</sup> Cf. M. Grahame, "Public and private in the Roman house", 145-146.

traño aparezca en un espacio doméstico puede confirmarse con algunos datos arqueológicos; por ejemplo, la decoración cuidada (con mosaicos, pinturas murales, columnas o elementos arquitectónicos...) de algunos espacios apunta a la necesidad de mostrar el estatus de la casa a los de fuera<sup>61</sup>. También puede relacionarse con la cercanía a la puerta de la casa grande, o la frecuencia y posibilidad de visitas de extraños en una casa pequeña (según las funciones que desempeñe ese espacio). Este último aspecto aporta a este criterio un elemento de juicio ulterior: centro-periferia (siendo el centro lo más accesible a la vista mientras que la periferia lo más visible). Este criterio establece, pues, una diferencia entre espacios más “visibles” y más “invisibles”.

## 2) *El control*

En segundo lugar, lo que caracteriza al espacio y tareas privadas es que está, o puede estar, momentánea o frecuentemente, fuera del control del poder del dueño de la casa (o del magistrado). Es un espacio privado aquel en el que el individuo es soberano de sí mismo o tiene más posibilidades de serlo que en otro espacio (que sería público). Consecuentemente, consideraremos un espacio o función doméstica aquella en la que el *paterfamilias* (οἰκοδεσπότης / οἰκονόμος) ejerce el poder y se le reconoce; y un espacio o función política aquella en la que ejerce el poder el magistrado, la autoridad de la *polis* (πολιτικός / βασιλικός)<sup>62</sup>. Este criterio está estrechamente relacionado con el anterior, puesto que un modo eficaz de ejercer el control es la vigilancia. Pero el control se ejerce también a través de la palabra y el conocimiento, del privilegio de acceso a los espacios, del número y características de las personas bajo la autoridad de alguien, etc. Este criterio distingue, pues, más que espacios públicos y privados, espacios más “controlados” y más “incontrolados”<sup>63</sup>.

## 3) *Las fronteras*

En tercer lugar, cuanto mayor es el número de “fronteras” o de umbrales que se deben cruzar (físicos o simbólicos) para moverse en un determi-

<sup>61</sup> Completaremos este punto con el criterio de las fronteras y la jerarquización de los espacios (cf. más abajo), que tiene que ver con la exigencia de separación entre los miembros de la casa.

<sup>62</sup> Cf. la nomenclatura que utiliza Aristóteles, *Política* 1252a.10-15: “el que gobierna sobre un pequeño número de administrados será el dueño (δεσπότης), sobre un número mayor el administrador (οἰκονόμος), sobre uno más grande el magistrado (πολιτικός) o el rey (βασιλικός)”.

<sup>63</sup> Cf. M. Grahame, “Public and private in the Roman house”, 147.

nado lugar, mayor es la división del espacio, tanto en la casa como en la ciudad. Este dato tiene una relación directa con la dimensión física del espacio en cuestión; un espacio pequeño sin divisiones hará que una función doméstica ejercida en un determinado momento en él se mezcle y confunda más fácilmente con una función pública (y viceversa). La división no sirve solo para separar los usos privados y públicos de un espacio; además establece diferencias entre los miembros que ocupan ese lugar asignando límites y, por tanto, separando a los habitantes<sup>64</sup>. Esta división del espacio tiene varias consecuencias: cuantas más fronteras tenga un espacio, mayor necesidad revela de separar las dimensiones pública y privada y, consecuentemente, menor interacción entre lo privado y lo público; cuantas menos fronteras tenga un espacio, mayor posibilidad de influencia mutua entre las eventuales actividades públicas y privadas que se realicen y, por lo tanto, más confuso y ambiguo. Podríamos, pues, distinguir lugares más “divididos” y más “ambiguos” o confusos. El número de fronteras no determina, entonces, el carácter más público o privado de un espacio, sino la preocupación de los habitantes de separar o unir ambas dimensiones (funciones y personas) en el mismo espacio en un determinado momento.

#### 4) *Las funciones*

En cuarto lugar, diferentes tipos de espacios pueden desarrollar diferentes funciones. Pero, paralelamente, un mismo espacio puede cumplir diferentes funciones, dependiendo del momento y de las personas que interactúan en él<sup>65</sup>. El carácter privado de un espacio en un momento determinado depende, por tanto, de que las funciones e interacciones que se realicen ahí en ese momento tengan un alcance doméstico, es decir, que afecten únicamente a los miembros de la casa/familia; mientras que el carácter público vendrá dado por la dimensión política de las funciones o interacciones que se realicen, es decir, que afecten más allá de la casa, a la ciudad. Distinguimos, pues, entre espacios más “políticos” y más “domésticos”. Esta distinción permite comprender la flexibilidad de los espacios y su multifuncionalidad.

Así como el tercer criterio hablaba fundamentalmente de la coordenada espacial (el número de umbrales de un espacio determinado), es ne-

<sup>64</sup> Cf. M. Grahame, “Public and private in the Roman house”, 162.

<sup>65</sup> Como es el caso del *cubiculum*; cf. A.M. Riggsby, “Public’ and ‘private’ in Roman culture”, 56.

cesario incluir la coordenada del tiempo o el momento en el que transcurre una acción en un lugar. Casi cualquier lugar de la casa tiene diferente valoración dependiendo del momento del día; el *cubiculum*, por ejemplo, puede ser un lugar que cumple funciones públicas durante la mañana, pero que a partir de la noche, es privado (o no).

### 5) *El género*

Hemos recogido antes testimonios en los que se distribuía el espacio en función del género, de modo que se identificaba el espacio público con el varón y las funciones masculinas, y el espacio privado con la mujer y las funciones femeninas<sup>66</sup>; sin embargo, las excepciones y cautelas metodológicas no permiten identificar (como se ha hecho en ocasiones) estos criterios con lugares fijos. No obstante, la asignación de etiquetas a los espacios basadas en el género es un criterio de discernimiento, como los anteriores, que sirve para detectar el carácter más o menos público y privado de un lugar. Así, los lugares en los que las mujeres tengan un papel más relevante o exclusivo tenderán a ser considerados más privados que aquellos en los que sean los varones quienes desarrollan fundamentalmente sus funciones<sup>67</sup>.

Estos criterios presentados no son en absoluto exhaustivos ni son igualmente útiles para comprender el valor de todos los espacios. Existen, además, otros criterios que tienen que ver con otras clasificaciones del espacio, como criterios de clase, urbano-rural, centro-periferia, honor-vergüenza, fortaleza-vulnerabilidad, acción-tranquilidad, sagrado-profano, etc. Aunque no los incluimos aquí porque nuestro foco es el carácter público y privado de las asambleas de Pablo, es bueno no perder de vista los criterios adyacentes que pueden ser útiles en algún momento.

Por último, antes de resumir en un cuadro estos criterios, es conveniente mencionar la función del rito en la transformación de la valoración de los espacios. J. Økland<sup>68</sup> ha mostrado recientemente la utilidad de la teoría de Jonathan Smith sobre la acción ritual como creadora de espacios sagrados<sup>69</sup>. De acuerdo

<sup>66</sup> Cf. Jenofonte, *Oeconomicus* 7,19-22; Cornelio Nepo, *Vitae*, 1,6-7 (ver nota 14).

<sup>67</sup> Este criterio está muy relacionado (no de modo exclusivo, evidentemente) con el concepto del honor, puesto que la asignación de honor dependía en gran medida del correcto cumplimiento de los roles atribuidos a cada sexo; así, el varón representa el honor de la familia y procura aumentarlo, mientras que la mujer se preocupa por la vergüenza, el desvelo y cuidado para no perderlo. Cf. B.J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 45-83.

<sup>68</sup> J. Økland, *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*, T&T Clark, Edinburgh, 2004.

<sup>69</sup> J. Smith, *To take place. Toward theory in Ritual*, Chicago Univ. Press, Chicago, 1987.

a esta teoría, el rito funciona como clave para reinterpretar el espacio, haciendo presente lo que el rito significa y dando así significado a la acción que se realiza ritualmente, pudiendo transformar un espacio con características domésticas en públicas, y viceversa, precisamente por la ambigüedad con la que opera<sup>70</sup>.

b) Cuadro de clasificación del espacio

Estos criterios, pues, los podemos agrupar para hacernos una idea del conjunto. La primera fila enumera los cinco criterios que hemos descrito; debajo de cada uno está la correspondiente lectura del binomio público-privado según ese criterio, que no deben leerse como términos absolutos, sino como “más...”. De acuerdo a lo descrito, un espacio revela un mayor carácter público cuanto más visible, más controlado, más político, más masculino resulte para sus habitantes en un determinado momento; contrariamente, un espacio revela un mayor carácter privado cuanto más invisible, más incontrolado, más doméstico, más femenino sea para sus habitantes en un determinado momento<sup>71</sup>. Además, cuanto más dividido aparezca un espacio mayor preocupación muestran sus habitantes por separar lo público de lo privado; cuando más ambiguo, menor preocupación de separarlo y mayor interacción entre ambos.

El extraño	El control	Las funciones	El género	Las fronteras
visible	controlado	político	masculino	dividido
+	+	+	+	+
–	–	–	–	–
invisible	incontrolado	doméstico	femenino	ambiguo

### 3. El espacio doméstico-público en 1Cor

Los textos que vamos a leer reflejan tanto la situación de la comunidad en su conjunto, como la de diferentes grupos enfrentados entre sí; y estos

<sup>70</sup> cf. J. Økland, *Women in their Place*, 146-148.  
<sup>71</sup> Cf. en este mismo sentido, la conclusión de A. Wallace-Hadrill, “The social structure of the roman house” *Papers of the British School of Rome* 56(1988)43-97, donde refleja la necesidad de abandonar la estricta clasificación de “público” *versus* “privado” por una clasificación que acepte una gradación.



datos se mezclan con la respuesta de Pablo; todo ello les da un carácter complejo y ambiguo. Por otra parte, debemos tener en cuenta que los textos están al servicio de diferentes intenciones, de modo que pueden en ocasiones servir para una descripción de los valores hegemónicos, y en otros momentos para la transformación de los mismos<sup>72</sup>.

#### a) Los criterios de clasificación del espacio en 1Cor

Las alusiones a las reuniones de las asambleas paulinas son bastante abundantes en 1Cor<sup>73</sup>; Pablo menciona explícita o implícitamente las reuniones, especialmente, en 1Cor 11-14. Vamos a ver cómo se reflejan en los textos los criterios de clasificación del espacio para detectar la dimensión pública y privada de las asambleas.

##### 1) *La visibilidad y los extraños*

La presencia de “extraños” es mencionada explícitamente en varios momentos. En 1Cor 14,16 (y 14,23-24), los términos usados para referirse a los “extraños” remiten a la presencia de “no creyentes” (ἄπιστοι)<sup>74</sup> y de “no iniciados” (ἰδιώτης)<sup>75</sup> en la reunión de la asamblea. Esta situación se ha interpretado de diferentes modos: por una parte, desde la posibilidad de que un extraño entrara en la casa de uno de los patronos de la asamblea mientras ésta celebraba su reunión, dado el carácter abierto de la *domus*<sup>76</sup>; por otra, en el contexto de los matrimonios mixtos (se trataría del esposo/a no creyente de un/a creyente)<sup>77</sup>. En ambos casos se supone que el lugar de reunión es la casa de un patrón de la comunidad (por ejemplo de Gayo, al que Pablo describe como ξένος μου καὶ ὅλης τῆς ἐκκλησίας en Rom 16,23). Sin embargo, hay datos que apuntan a otro contexto.

<sup>72</sup> Esto es muy común en los textos del cristianismo primitivo. Cf. la nota 59.

<sup>73</sup> Ver las referencias: ἐκκλησία 1Cor 1,2; 4,17; 6,4; 7,17; 10,32; 11,16.18.22; 12,28; 14,4-5.12.19.23. 28.33-35; 15,9; 16,1.19; συνέρχομαι 1Cor 11,17-18.20.33-34; 14,23.26; κοινωνία 1Cor 1,9; 10,16; συνάγω 1Cor 5,4; συμφέρω 1Cor 6,12; 10,23; 12,7.

<sup>74</sup> Ver 1Cor 6,6; 7,12-15; 10,27; 14,22-24; 2Cor 4,4; 6,14-15.

<sup>75</sup> Ver 1Cor 14,16; 2Cor 11,6. Sobre la discusión del significado cf. G.D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Eerdmans, Grand Rapids, 1987, pp. 684-685; R.F. Collins, *First Corinthians*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1999, p. 509; A.C. Thiselton, *The first epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*, Eerdmans, Grand Rapids, 2000, pp. 1114-1116.

<sup>76</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, *St Paul's Corinth: Texts and Archaeology*, Liturgical Press, Collegeville, 2002, pp.178-185; cf. también R.F. Collins, *1Cor*, 508-509.

<sup>77</sup> Cf. G.D. Fee, *1Cor*, 685; R.F. Collins, *1Cor*, 506.

El término ἰδιώτης se utiliza en las asociaciones voluntarias para designar al que no es miembro pero participa en los sacrificios<sup>78</sup>. El hecho de que hubiese en torno al lugar donde se reúne *toda* la asamblea un “lugar” conocido para ellos (ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου; 1Cor 14,16), apunta la posibilidad de que se trate de un local de reunión público, donde la presencia de no creyentes es más que probable<sup>79</sup>. En este caso, la expresión de 14,16 no haría referencia a un lugar reservado para los no iniciados en el espacio que usa la comunidad, sino a la posibilidad de que un extraño observe lo que hacen los creyentes<sup>80</sup>. Pablo parece tener en mente un local público como los de algunas asociaciones voluntarias. El interés misionero de Pablo (cf. 1Cor 4,1; 9,19-23) justifica su preocupación para que las asambleas sean un ejemplo comprensible, atractivo y no confuso.

En 1Cor 14,23-24, Pablo refiere la posibilidad de que un extraño (ἰδιώτης, ἄπιστος) a la comunidad *entre* (εἰσέρχομαι) cuando toda la asamblea se ha reunido (ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό). A diferencia de 1Cor 14,16, donde el extraño parece estar observando desde su sitio, aquí Pablo menciona la “entrada” del extraño iniciada la reunión, no su presencia desde el inicio. La indicación “toda la asamblea *junta*” (al igual que en 1Cor 11,20, ἐπὶ τὸ αὐτό) se entiende como la reunión de todos los creyentes de Corinto, en oposición a las reuniones que pudieran existir independientemente del conjunto<sup>81</sup>. Es, pues, cuando están todos reunidos, cuando parece celebrarse la Cena del Señor, según 1Cor 11,20, que, a juicio de la unidad de 1Cor 11,2-16.17-34<sup>82</sup>, tenía lugar en el contexto de un *symposium*<sup>83</sup>. Los datos que ofrece Pablo en 1Cor sugieren que la asamblea

<sup>78</sup> Cf. G.D. Fee, *1Cor*, 672; R.F. Collins, *1Cor*, 509; W. Bauer - F.W. Danker, *A Greek-English lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago Univ. Press, Chicago, 2000, p. 468 (ἰδιώτης); H. Schlier, *ἰδιώτης*, Theological Dictionary of the New Testament III, 215-217.

<sup>79</sup> Esta explicación se me antoja más plausible que la que recurre a la explicación de un “catecúmeno” que tiene una participación limitada y un lugar propio, explicación anacrónica; cf. G.D. Fee, *1Cor*, 673; R.F. Collins, *1Cor*, 503.

<sup>80</sup> En los restos arqueológicos de estos locales para cenar en torno a algunos templos había diferentes salas para el servicio; no sería extraño que el uso conllevara la disponibilidad de algún servidor que se movía entre la sala de reunión y las adyacentes; cf. C. Gil, “Conflictos entre el espacio doméstico y público de la Ἐκκλησία en Corinto”, *Estudios Bíblicos* 64(2006)517-526.

<sup>81</sup> Cf. R.A. Horsley, “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society” en: R. A. Horsley (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania, 1997, pp.242-252 (esp.245); también: G.D. Fee, *1Cor*, 683 (n.43); R.F. Collins, *1Cor*, 508.

<sup>82</sup> Yo creo que 1Cor 14,23 ofrece la clave para relacionar ambas partes del capítulo 11: el uso común de ἐν ἐκκλησίᾳ (1Cor 11,18) y el uso común de la profecía (1Cor 11,4).

<sup>83</sup> Cf. R.F. Collins, *1Cor*, 508-509. Ver el interesante estudio de las analogías del entorno en D.E. Smith, *From symposium to Eucharist: the banquet in the early Christian world*, Fortress Press, Minneapolis, 2003.

de toda la comunidad estaba amenazada por unos excesos que tenían lugar en el contexto de la comida y que Pablo identifica como amenazas de idolatría (cf. 1Cor 6,9-11; 10,1-22; 11,2-16; 17-34; Gal 5,16-24; Rom 13,13)<sup>84</sup>. Según 1Cor 14,23, lo que el “extraño” puede pensar al ver a los cristianos hablar en lenguas es que tienen la “manía” (μαίνομαι), comportamiento identificado con los adoradores de Dionisos<sup>85</sup>. Todos estos datos apuntan a un lugar público, relacionado con algunos cultos paganos, en el que la asamblea de creyentes podía ser observada por extraños que estaban desde el inicio o que podían llegar después<sup>86</sup>.

Por último, en este contexto de locales públicos (quizá alquilados) podría comprenderse igualmente la referencia de Pablo en 1Cor 11,10 a los “ángeles” (ἄγγελοι), que observan el adecuado orden de la asamblea<sup>87</sup>. Este argumento de Pablo, aunque es bastante ambiguo, es consistente con el que utiliza en 1Cor 2,6-16 (“el Espíritu todo lo sondea”, 2,10), en 1Cor 3,18-23 (“El Señor conoce cuán vanos son los pensamientos de los sabios”, 3,20)<sup>88</sup> y en 1Cor 4,5 (“[El Señor] iluminará los secretos de la tinieblas y pondrá de manifiesto los designios de los corazones”). Esta idea reiterada de Pablo refleja una visión de la asamblea bajo la continua supervisión de Dios. Así

<sup>84</sup> Para la relación del *symposium* y las prácticas que iban asociadas con las comidas de las asambleas paulinas, cf. C. Gil, “La casa amenazada: conflicto de modelos familiares en 1 Co” *Estudios Bíblicos* 63(2005)43-63; Id., “La construcción de la EKKL SIA a través de los comportamientos sexuales y familiares en 1 Cor”, en: S. Guijarro (Coord.), *Los comienzos del cristianismo*, Univ. Pont. Salamanca, Salamanca, 2006, pp. 143-159. Cf. también J. Fotopoulos, *Food offered to idols in Roman Corinth* (WUNT 151), Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp.158-178.

<sup>85</sup> Este verbo es utilizado en la literatura griega para designar el comportamiento extático, alocado, descontrolado de algunos adoradores de Dionisos; cf. los ejemplos que aporta R.F. Collins, *1Cor*, 509.

<sup>86</sup> En 1Cor 8,10 Pablo menciona explícitamente la participación de un creyente en uno de los *symposium* que tienen lugar en un templo pagano (ἐν εἰδωλείῳ κατακείμενον), para alertarlo sobre el efecto negativo que podría tener su libertad (γνώσις ἐξουσία -8,9-) sobre un hermano “débil” (ἀσθενής) si éste le *ve* (ὁράω). Pablo no le prohíbe participar en el εἰδωλεῖον ni comer, aunque le alerta de los perjuicios en el creyente acostumbrado a participar hasta ahora en ellos (τινὲς δὲ τῇ συνηθείᾳ ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου 1Cor 8,7); el problema, sin embargo, no es acudir al templo sino comer lo sacrificado (cf. 1Cor 8,4.8.10). Cf. Los datos que ofrece R.F. Collins, *1Cor*, 322 sobre los restos arqueológicos; cf. también J. Wiseman, “Corinth and Rome I: 228 B.C.-A.D. 267”, en: Aufstieg und Niedergang des römischen Welt VII/1: 438-548 (esp.487-489); también el amplio y sopesado trabajo de J. Fotopoulos, *Food offered to idols in Roman Corinth* (WUNT 151), Mohr Siebeck, Tübingen, 2003, pp. 127-128.176-178; en las páginas 176-178 expone la posibilidad de que los cristianos de Corinto pudieran participar en las comidas sacrificiales de algún templo, incluso de alquilar los locales que estos templos ofrecían. En estas fiestas, podía haber carne sacrificada a los ídolos, vino y libaciones, entretenimientos variados, posibilidad de relaciones sexuales, etc.

<sup>87</sup> Expresión referida, probablemente, a los γυναικονόμοι, varones que debían vigilar la correcta presentación de las mujeres en público; cf. D. Odgen, “Controlling Women’s Dress: *gynaikonomoi*”, en: J. Llewellyn-Jones (ed.), *Women’s Dress in the Ancient Greek World*, Duckworth, London, 2002, 203-226; B.W. Winter, *Roman Wives Roman Widows: the appearance of new women and the Pauline communities*, Eerdmans, Grand Rapids, 2003, pp.85-91. Respecto a la relación de los comportamientos, cf. R. Scroggs, “Paul and the Eschatological Woman”, *Journal of the American Academy of Religion* 40(1972)283-303 (esp.297).

<sup>88</sup> Cita de Sal 94,11: “Yahvé conoce los pensamientos del hombre”.

pues, los creyentes, tanto cuando actúan solos como cuando están reunidos en asamblea, están siendo observados. Esta idea otorga a la asamblea en su conjunto un carácter fuertemente “visible” y por lo tanto “público”.

Esta característica pública estaría en tensión con otras asambleas más pequeñas en las que participaban los miembros de una casa o varias casas (sin ser el conjunto de la ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτό)<sup>89</sup>. Además de las villas mencionadas muchas veces, dado que la mayoría de la población vivían en pequeñas viviendas en bloques de apartamentos, el lugar más probable para estas reuniones sería los *cenacula* o *pergulae* que hemos mencionado más arriba<sup>90</sup>. En este caso, la presencia de “extraños” es muy improbable por varias razones: en primer lugar, por el carácter más privado de estas casas<sup>91</sup>; en segundo lugar porque estas comunidades desarrollaron un intenso lenguaje familiar que hacía de los creyentes que participaban en una eventual reunión doméstica “hermanos” y “hermanas”, por lo tanto miembros de la misma familia y no extraños (esto es mucho más efectivo en el entorno privado de una casa pequeña que en el público de toda la asamblea). Por lo tanto, desde el punto de vista de los extraños y de la posibilidad de ser observados, estas reuniones menores eran mucho más privadas que las de la ἐκκλησία ὅλη. La diferencia entre ambas asambleas, desde este punto de vista de la presencia de extraños y de la posibilidad de ser vistos, podía ser muy grande<sup>92</sup>. Unas asambleas (las de toda la ciudad) podían tener un carácter público mientras que otras (las de una casa) un carácter más privado; esta situación, sin duda, está en el fondo de algunos de los conflictos que aparecen en 1 Cor, afectando profundamente el desarrollo de la celebración, especialmente en lo referente al control, a las fronteras, a las funciones y al género; es lo que vamos a ver a continuación.

## 2) El control

El carácter controlado del espacio de reunión ha quedado claro en el punto anterior, especialmente en las menciones a la “observación” de otros. Sin embargo, encontramos más detalles en las cartas que reflejan los meca-

<sup>89</sup> Ver la nota 86.

<sup>90</sup> Cf. R. Jewett, “Tenement churches and communal meals”, 23-43; D.L. Balch, “Rich pompeian houses”, 27-46.

<sup>91</sup> Cf. M. Grahame, “Public and private in the roman house”, 163.

<sup>92</sup> Esta constatación plantea la pregunta sobre cómo pudo afectar el carácter público de la reunión de toda la ἐκκλησία de una ciudad a la reunión privada de una casa, cuestión que tendremos en cuenta para las conclusiones.

nismos de control del espacio y de las funciones de un modo polémico. Así, en 1Cor 4,8 y 4,15 Pablo contrapone dos figuras de control: la del rey (el verbo βασιλεύω) y la del padre (πατήρ); la primera la aplica irónicamente a los destinatarios de la carta, mientras que la segunda a sí mismo<sup>93</sup>. Como hemos visto, la primera es a la que Aristóteles atribuye el control del estado, mientras que a la segunda el control de la casa<sup>94</sup>. Ambas figuras representan dos modelos de control que dominan sobre espacios con funciones diferentes: los destinatarios parecen aspirar a un control del carácter público de la ἐκκλησία, mientras que Pablo les presenta, como contrapartida, su control de la dimensión privada. Veamos qué significa esta argumentación.

Inmediatamente después, en 1Cor 5,1-5, el enfrentamiento de Pablo con los destinatarios de la carta muestra un ejemplo que tiene los mismos colores. Alguien está teniendo un comportamiento inadecuado desde el punto de vista de Pablo; sin embargo, la argumentación revela que su mayor interés no es la desviación moral del creyente en sí, sino la falta de control que ese comportamiento revela; por eso les echa en cara su “engreimiento” y su “jactancia” (1 Cor 5,2.5), porque aceptan ese comportamiento extraño que confunde la identidad del grupo, socava la originalidad del mensaje cristiano y muestra un enorme descuido de las cuestiones y comportamientos domésticos y privados. Los dirigentes locales debían haber dirimido el caso y no lo han hecho, por lo que Pablo tiene que intervenir<sup>95</sup>. Los destinatarios de 1Cor no parecían preocupados por estas cuestiones domésticas, quizá porque pensaban que se trataba de un asunto privado que correspondía a la libertad de lo “invisible” (cf. 1Cor 6,12; 10,23), que no había necesidad de control sobre ello; tarea, en cualquier caso, propia del dueño de la casa o el “padre”, mientras que ellos se preocupaban de los asuntos públicos, del “rey”. Su concepción de la ἐκκλησία es, por tanto, únicamente pública, dejando de lado cuestiones referidas a lo privado. La respuesta de Pablo busca extender el control de la ἐκκλησία desde la dimensión pública (que aceptan los destinatarios) a la dimensión privada<sup>96</sup>. Para ello convoca a la asamblea (ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων

<sup>93</sup> Respecto al uso irónico, nótese la expresión “¡Os habéis hecho reyes sin nosotros! ¡Y *ojalá* reinaseis, para que también nosotros reináramos con vosotros!”, que refleja que de hecho no lo hacen; cf. A.C. Thiselton, *1Cor*, 357. Pablo se presenta como padre, también, en: Flp 2,22 y 1Tes 2,11.

<sup>94</sup> Cf. la nota 62.

<sup>95</sup> Cf. W.A. Meeks, *Los primeros cristianos urbanos: el mundo social del apóstol Pablo*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 214.

<sup>96</sup> Cf. R.F. Collins, *1Cor*, 209.

ὕμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ 5,4) para expulsar al πόρνος<sup>97</sup>; este respuesta de Pablo le da a la ἐκκλησία una clara función política, ateniéndonos a los testimonios de Aristóteles<sup>98</sup>. La autoridad del Señor por encima de toda autoridad, como hemos visto en el punto anterior, es el argumento teológico que soporta este desplazamiento de lo público hasta abarcar también lo privado; lo público penetra en lo privado y con ello el control de los espacios y funciones. La ἐκκλησία se asemeja más a la polis que a la casa<sup>99</sup>.

Lo mismo ocurre en dos textos relacionados con la imagen del cuerpo y su control. En 1Cor 3,16-17 Pablo recuerda a la comunidad en su conjunto: “sois santuario (ναός) de Dios y el Espíritu de Dios habita (οἰκέω) en vosotros”; el contexto deja claro que “sois” se refiere al conjunto de la ἐκκλησία, no a cada individuo en particular. En 1Cor 6,19, por el contrario, Pablo utiliza la imagen de ναός para referirse al individuo: “¿No sabéis que vuestro cuerpo (σῶμα) es santuario (ναός) del Espíritu Santo, que está en vosotros y habéis recibido de Dios, y que no os pertenecéis?” Pablo extiende el concepto público de ναός hacia la comunidad (ἐκκλησία) y hacia el cuerpo (σῶμα) y, así, el control propio del espacio público se aplica a lo que cabría esperar que es la dimensión estrictamente privada. La ἐκκλησία y el creyente adquieren una dimensión pública. La fundamentación para este desplazamiento es, de nuevo, teológica: “¡habéis sido comprados a precio de honor!” (ἡγοράσθητε γὰρ τιμῆς 1Cor 6,20).

Esta lectura encaja también en un espacio como el anterior; los líderes que han desatendido y descuidado aquello que creían privado (el comportamiento incestuoso, por ejemplo; 1Cor 5,1-8) podían haberse visto animados por la separación física de la casa en las reuniones de la ἐκκλησία; un local público alejado de una vivienda es un contexto plausible para esta separación.

### 3) Las fronteras

Según lo que hemos dicho respecto a las fronteras, a mayor división del espacio, mayor separación entre las funciones y personas que ocupan ese lu-

<sup>97</sup> Cf. A.C. Thiselton, *1Cor*, 386; Fee, *1Cor*, 200-201.

<sup>98</sup> Cf. Aristóteles, *Política* 1272a,10: la ἐκκλησία de la polis es convocada para votar las decisiones de los γέροντες.

<sup>99</sup> Cf. C. Gil, “La dimensión política de las comunidades paulinas: cuerpo, casa y ciudad en Aristóteles y Pablo”, en C. Bernabé y C. Gil (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella, 2008, pp.283-305.

gar (y viceversa). Los detalles que ofrece 1Cor con este criterio son un poco confusos, pero podemos obtener algunos datos significativos. En 1Cor 11,20-22, Pablo refleja una división interna de la reunión de toda la asamblea (συνερχομένων οὖν ὑμῶν ἐπὶ τὸ αὐτό): “cada uno come primero su propia cena, y mientras uno pasa hambre, otro se embriaga” (11,21). La interpretación predominante, según la cual esta escena debe entenderse en el marco físico de un *triclinium* de una villa romana, la ha desarrollado J. Murphy-O'Connor, basándose en los yacimientos arqueológicos de una villa romana en Anaploga<sup>100</sup>. Sin embargo, además de las inconsistencias arqueológicas de esta hipótesis<sup>101</sup>, hay varios datos en el texto que apuntan a otra interpretación.

En primer lugar, el texto dice que “cada uno trae su propia cena” ἕκαστος γὰρ τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει ἐν τῷ φαγεῖν 11,21)<sup>102</sup>. Más allá de la discusión sobre el sentido del texto, lo que queda claro es que la aportación de comida es desigual y que, si no todos (porque algunos no tienen: τοὺς μὴ ἔχοντας 11,22), los más ricos aportaban comida. Resulta totalmente increíble, y contrario a los mecanismos habituales para mantener o aumentar el honor<sup>103</sup>, que uno de los ricos anfitriones de Corinto permita que alguien traiga comida a su casa; sería un deshonor inexplicable (únicamente posible en el caso de la casa de un creyente pobre). Sin embargo, esta situación sí se daba en las comidas que tenían lugar en un templo, o en uno de los locales que las asociaciones voluntarias podían alquilar<sup>104</sup>.

En segundo lugar, Pablo contrapone la οἶκος a la ἐκκλησία en el siguiente versículo: “¿No tenéis casas (οἰκίαι) para comer y beber? ¿O es que despreciáis a la Iglesia de Dios (ἡ ἐκκλησία τοῦ θεοῦ) y avergonzáis a los que

<sup>100</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, *St. Paul's Corinth*, 153-161; J. Wiseman, “Corinth and Rome I”, 528.

<sup>101</sup> Esta hipótesis de Murphy-O'Connor ha sido rebatida con acierto, desde el punto de vista de las debilidades de los datos arqueológicos, por D. Horrell, “Domestic Space and Christian Meeting at Corinth”, 349-369.

<sup>102</sup> Para la discusión sobre el sentido (“traer”, “consumir”, “comer antes de los demás”), cf. A.C. Thiselton, *1Cor*, 863; R.F. Collins, *1Cor*, 422-423; G.D. Fee, *1Cor*, 542.

<sup>103</sup> Cf. B. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento*, 45-83. El que esta hipótesis defendida por J. Murphy-O'Connor sea contraria a los mecanismos de intercambio social para obtener honor podía reflejar una práctica contraria pero real, de acuerdo a la estrategia que Pablo plantea en muchos lugares de sus cartas (1Cor 1,17-31 y *passim*), pero ningún dato del texto permite aceptar que los destinatarios estaban con eso siendo fieles a la estrategia de Pablo, sino más bien al contrario.

<sup>104</sup> Cf. L.M. White, *Building God's House: Aspects of Architectural Adaptation Among Pagans, Jews, and Christians*, Johns Hopkins Univ., Baltimore, 1990, p.32; G. Husson, *Oikia*, 38; R. Alston, “Houses and households in roman Egypt”, 36; J. Fotopoulos, *Food offered to idols*, 176-178; R. Jewett, “Tenement churches and communal meals”, 33; J.S. Kloppenborg, “Edwin Hatch, churches and collegia”, 236; F. Pirson, “Rented accommodation at Pompeii”, 165-182. Véase, entre otros, los ejemplos que aporta F. Sokolowsky, *Lois sacrées des cités grecques*, E. De Boccard, Paris, 1969, n° 55 y 103, donde se describe lo que aporta cada miembro para las comidas comunes de su asociación.



no tienen?” (1Cor 11,22)<sup>105</sup>. Quienes tienen “casas para comer y beber” no son aquellos que Pablo califica como “los que no tienen”; Pablo se dirige en segunda persona a los que avergüenzan a los que no tienen, por lo tanto, está enviando a sus propias casas a aquellos que podrían albergar en la suya a la comunidad. Consecuentemente, el lugar en el que se reúne la ἐκκλησία ὅλη es otro diferente a una de esas casas grandes.

En tercer lugar, la forma en la que transcurre la cena se asemeja más a la que celebraba una asociación voluntaria que a la que tenía lugar en una casa; no sólo por la aportación de todos, sino por la tendencia a diversificar y dividir las funciones internas, algo propio de las asociaciones voluntarias<sup>106</sup>. 1Cor 12,28 no reproduce la estructura organizativa de la casa, sino la de una asociación.

Las fronteras y división que aparecen en este texto no son sólo físicas (lugar en el que cada uno se coloca respecto a los demás), sino simbólicas: la aportación individual para la comida “común” deja en evidencia su estatus<sup>107</sup>. Esta situación refleja una preocupación por separar personas utilizando diferentes alimentos en cantidad y calidad, diferentes lugares y por dividir las funciones internas (cf. 1Cor 12,28-30)<sup>108</sup>. Un local como los descritos anteriormente tenía divisiones implícitas de acuerdo al estatus de cada participante; los creyentes de más alto estatus parece que mantienen estas divisiones y las intensifican con fronteras simbólicas (diferente comida y funciones), manteniendo la división implícita del espacio y separando las funciones y roles públicos de los asistentes en la ἐκκλησία de aquellas funciones y roles domésticos de los participantes en casa. De este modo no era posible que el modelo de relaciones familiares que Pablo propone a los creyentes (1Cor 1,10; 2,1ss; 3,1ss y *passim*) se extienda y haga efectivo en la reunión pública de toda la comunidad y, por tanto, se limitaba únicamente a las relaciones en la casa. Para aquellos las divisiones (separaciones y jerarquizaciones) públicas existentes son predominantes sobre las domésticas (fraternas) que Pablo había propuesto.

<sup>105</sup> Lo mismo hace en 1Cor 11,34: εἰ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχῃσθε.

<sup>106</sup> Cf. E.W. Stegemann – W. Stegemann, *Historia social del cristianismo primitivo*, EVD, Estella, 2001, p.389.

<sup>107</sup> Cf. G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 257-283; G.D. Fee, *1Cor*, 539 (n.10); A.C. Thiselton, *1Cor*, 862.

<sup>108</sup> Cf. 1Cor 12,8-10 y Rom 12,6-8, para la diversificación de las funciones. Ver el apartado siguiente para una valoración de estas funciones.



La denuncia de Pablo de esta situación se completa con una solución: “si alguno tiene hambre, que coma en casa (ἐν οἴκῳ), a fin de que no os reunáis (συνέρχησθε) para castigo vuestro” (1Cor 11,34). Pablo afirma, en primer lugar, que la ἐκκλησία no tiene funciones nutricias, sino la casa; y, en segundo lugar, que la ἐκκλησία no puede reflejar la implícita división de roles y personas que tienen los lugares que usan y ocupan. No renuncia, por tanto, a su dimensión pública, sino a la imposibilidad de que el espacio público pueda ser modificado y transformado desde el espacio doméstico. La ἐκκλησία debe reflejar los nuevos valores de la casa (fraternidad) para “conquistar” la ciudad; se convierte así, gracias a la ambigüedad que adquiere con esta medida, en el vínculo posible para que el Evangelio pase de la casa a la ciudad.

#### 4) Las funciones

Las listas de dones carismáticos (1Cor 12,8-10; 28-30; Rom 12,6-8) revelan un proceso de diversificación de las funciones y de división de la comunidad (al que responde Pablo en 1Cor 12,12-27). Se trata de un proceso análogo al de las asociaciones voluntarias, que imitaban la estructura de la *polis*<sup>109</sup>. Vamos a ver con un poco más de detalle los datos que ofrece la controversia sobre la profecía en la asamblea de Corinto.

En 1Cor 11,2-16, la controversia sobre las funciones que se pueden realizar en la asamblea cristiana refleja diferentes valoraciones del carácter privado o público de la ἐκκλησία. Las interpretaciones de este texto han sido muchas, y las aportaciones de las ciencias socio-históricas han ayudado a comprender el amplio contexto grecorromano en el que transcurre la escena descrita<sup>110</sup>. Vamos a fijarnos únicamente en la cuestión de las funciones aludidas, puesto que la de género la veremos en el siguiente punto.

Las funciones<sup>111</sup> mencionadas en este texto son la oración y la profecía (11,4.5), aunque la cuestión que crea problema es, en realidad, el modo de

<sup>109</sup> Cf. P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs – thiasos, éranes, orgéons, avec le text des inscriptions relatives à ces associations*, Klincksieck, Paris, 1873, pp. 50-54; J.S. Kloppenborg, “Edwin Hatch, Churches and collegia”, 231.

<sup>110</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, “Sex and logic in 1 Cor 11:2-16”, *Catholic Biblical Quarterly* 42(1980)482-500; Id., “1 Cor 11:2-16 Once again”, *Catholic Biblical Quarterly* 50(1988)265-274; J.M. Gundry-Volf, “Gender and creation in 1 Cor 11:2-16: A survey in Paul's theological method”, en: J. Adna-S.J. Hafemann-O. Hofius (eds.), *Evangelium, Schriftauslegung, Kirche. Festschrift für Peter Stuhlmacher*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1997, pp.151-171. También las diferentes aportaciones e interpretaciones más significativas recogidas en A.C. Thiselton, *1Cor*, 800-808; R.F. Collins, *1Cor*, 396-399; G.D. Fee, *1Cor*, 491-498.

<sup>111</sup> Aunque Pablo califique de dones espirituales algunas de estas funciones no dejan de serlo en el sentido que recogemos aquí: “acción o servicio que corresponde a una cosa cualquiera”; “actividad o papel desempeñados por alguien en un cargo”; M. Moliner, *Diccionario del uso del español* (vol.1), Gredos, Madrid, 1990, p.1353.

hacerlo varones y mujeres. La oración hace referencia, probablemente, a “orar en lenguas” (cf. 1Cor 14,14) mientras que la profecía alude a la proclamación pública del mensaje cristiano y a su aplicación a las circunstancias de los oyentes<sup>112</sup>. Así lo expone Pablo en 1Cor 14,3: “el que profetiza habla a los hombres para su edificación, exhortación y consolación”. Efectivamente, se trata de una presentación polémica frente al don de lenguas<sup>113</sup>; la diferencia que Pablo establece en 1Cor 14,29-33 entre la profecía y orar en lenguas, revela el carácter “controlado” y “edificante” de la primera<sup>114</sup> y el carácter “extático” y “alocado” de la segunda (μαίνομαι, μανία, cf. 1Cor 14,23)<sup>115</sup>. Ambos dones/tareas están incluidas en 11,4-5.

La insistencia de Pablo en la edificación<sup>116</sup> (“el que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica la asamblea”, 14,4) muestra que la profecía no se orienta únicamente a lo privado, sino fundamentalmente a lo público. La imagen de la construcción de ἐκκλησία como un cuerpo está desarrollada en la Carta a los Efesios (Ef 4,12.16: εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ), pero ya aparece con claridad en 1Cor 12,12-27: ὑμεῖς δέ ἐστε σῶμα Χριστοῦ (12,27; cf. Rom 12,4-5). J.D.G. Dunn ha dejado en evidencia que la imagen del cuerpo para referirse a la ἐκκλησία es un préstamo de la más común imagen del cuerpo para hablar del estado<sup>117</sup>. Livio, Séneca, Epícteto, Tácito, Plutarco<sup>118</sup>... utilizan la imagen del cuerpo

<sup>112</sup> 1Cor 11,4-5; 12,10.28-29; 13,2.8-9; 14,1.3-6.22.24.29.31.32.37.39; Rom 12,6; 1Tes 5,20. Cf. G. Friedrich – H. Kramer, προφήτης, Theological Dictionary of the New Testament VI 781-796. La relación de la profecía con el liderazgo queda en evidencia en 1Cor 12,28; cf. A.C. Thiselton, 1Cor, 826.961.

<sup>113</sup> Cf. Ch. Forbes, *Prophecy and inspired speech*, Hendrickson, Peabody Mass., 1997, p.237-238.

<sup>114</sup> Sin embargo, Eurípides conserva el uso de προφήται para referirse a los adoradores de Dionisos que a través de frenéticos cantos y danzas proclamaban las características del dios que les inspiraba; cf. Eurípides, *Bacantes* 551.

<sup>115</sup> Esta diferencia tiene muchos puntos en común con la que hace R. Wilson entre profecía “central” y “periférica”: la función social de la profecía central es, fundamentalmente, el mantenimiento de la sociedad y la promoción del bienestar de la comunidad, mientras que las funciones de la profecía periférica son aumentar el estatus social, procurar el cambio social y mantener la estabilidad social. Cf. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Fortress Press, Philadelphia, 1980, p.84. D. Aune distingue entre dos tipos de profecía en el entorno grecorromano: la profecía controlada asociada a algún culto o santuario y la no controlada, que no tenía relación con ningún centro de culto; cf. D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Eerdmans, Grand Rapids, 1983, p.48.

<sup>116</sup> Es, sin duda, el verbo que mejor explica su tarea creadora de la comunidad: la convocación escatológica de todos los llamados para formar una comunidad que espere la llegada del Señor; 1Cor 3,10-15. Cf. Rom 15,20; 1Cor 3,9; 8,1; 2Cor 10,8; 13,10.

<sup>117</sup> Cf. J.D.G. Dunn, “The body of Christ in Paul” en: M.J. Wilkins – T. Paige (eds.), *Worship Theology and Ministry in the early Church*, JSOT Press, Sheffield, 1992, 146-162 (esp.155-156).

<sup>118</sup> Cf. Livio, *Urb. Cond.* 2,32; Séneca, *Epistolae* 95,52; Epícteto, *Diss.* 2,10,3; Josefo, *Bell.* 4,406; Tácito, *Ann.* 1,12.13; Plutarco, *Galba* 4,3; Curcio Rufo, *Historiae Alexandri Magni Macedonensis* 10,9,1; Filón, *De Praem. et Poen.* 114.125. En estos últimos textos, la imagen del cuerpo para referirse al estado se completa con la imagen de la cabeza como gobierno. Cf. R.P. Martin, *The Spirit and the congregation. Studies in 1 Corinthians 12-15*, Eerdmans, Grand Rapids, 1984, pp.21-23; A.T. Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary, vol.42), Word Books Publisher, Dallas, 1998, p.70.

como metáfora de la unidad política, del bienestar de la *polis* y de la interdependencia de todos los que la componen. La edificación de la ἐκκλησία como un cuerpo a través de la profecía es, por tanto, una función que tiene una clara dimensión política: se trata de construir un cuerpo social alternativa, que Pablo explicitará de otro modo en Flp 3,20 (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει)<sup>119</sup>.

Al ser la profecía una función con dimensiones políticas, se plantea el problema, como veremos en el siguiente punto, de quién puede realizarla. El problema de fondo es el de la autoridad: el Espíritu puede hablar en cualquier momento a través de cualquier creyente con toda la autoridad<sup>120</sup>. Por eso quiere dejar claro Pablo que “el que habla en lenguas se edifica a sí mismo; el que profetiza edifica la asamblea” (14,4), para distinguir una autoridad doméstica de una política. Utilizando la analogía de Aristóteles<sup>121</sup>, diríamos que el que habla en lenguas no está autorizado por el espíritu más que para las tareas más privadas (οἰκονόμος), mientras que el que profetiza es aquel legitimado por el espíritu para las tareas de dimensión política (πολιτικός)<sup>122</sup>. De nuevo, el espacio público que ofrecen los locales mencionados es un lugar plausible para la diferencia de funciones que Pablo quiere establecer; la insistencia paralela en el lenguaje familiar no hace sino confirmar la distancia con la casa y la necesidad de no perder de vista en el espacio público las características de la ἐκκλησία como casa/familia.

### 5) *El género*

En continuidad con el punto anterior, 1Cor 11,2-16 refleja un problema de género. Para Pablo, este problema no es si la mujer puede o no profetizar, como queda claro en 11,5 (“toda mujer que ora o profetiza...”)<sup>123</sup>, sino el

<sup>119</sup> Esta es la teoría que desarrolla R.A. Horsley, “1 Corinthians: A case study of Paul’s Assembly as an alternative society” en: Horsley, R.A. (ed.), *Paul and empire*, Trinity Press, Pennsylvania, 1997, pp.242-252. Las características que subraya Horsley para afirmar este carácter político de la ἐκκλησία son: (1) la formación de células domésticas que formaban todas ellas una ἐκκλησία local; (2) la insistencia en la solidaridad grupal frente al mundo; (3) creación de redes sociales que suplían las comidas sacrificiales; (4) nuevas relaciones económicas entre los creyentes; y (5) la colecta para los de Jerusalén. Cf. también E. W. Stegemann-W. Stegemann, *Historia social*, 388-390.

<sup>120</sup> Cf. Ch. Forbes, *Prophecy and inspired speech*, 246.

<sup>121</sup> Cf. nota 62.

<sup>122</sup> El que profetiza habla con la autoridad del Señor y su palabra es autorizada ante la comunidad; y, por tanto, asegura y aumenta su estatus en la comunidad. La polémica que tiene Pablo con sus oponentes tiene pues este contenido: para Pablo la profecía está dirigida únicamente a la edificación de la comunidad; para los oponentes, se trata, además, de un fortalecimiento de su posición en la misma. Para Pablo se trata de una función con dimensión política, mientras que para los corintios una función con fines domésticos.

<sup>123</sup> El problema que aparece al comparar este texto con 1Cor 14,33b-36 no es sencillo de resolver, puesto que son textos aparentemente contradictorios. Yo creo que la respuesta más satisfactoria es la que reconoce que

modo de hacerlo (“... con la cabeza descubierta afronta a su cabeza”)<sup>124</sup>; para los destinatarios era algo, al menos, discutible y tenía consecuencias directas sobre las dimensiones políticas y domésticas de la ἐκκλησία (cf. 11,3.16). Sin embargo, para un lector actual, los problemas que estos versículos plantean son de muy diverso tipo: por una parte, comprender el contexto grecorromano en el que las expresiones y comportamientos a los que aluden tienen sentido; por otra, la argumentación y valoración perdidas de los cristianos de Corinto; y tercero, el significado que este texto tenía para Pablo y sus destinatarios<sup>125</sup>. Vamos a centrarnos en lo que este texto nos descubre sobre el valor de los roles masculinos y femeninos para comprender la concepción pública o privada de la ἐκκλησία.

Pablo comienza argumentando respecto del varón (11,3.4.7); si el problema fuese únicamente el rol de la mujer, comenzaría por ella; a partir de 11,11, hay un cambio de preeminencia, y Pablo comienza sus argumentos mencionando a la mujer (11,11.12.13); esto refleja que el problema es una cuestión que atañe igualmente a ambos sexos<sup>126</sup>. Además, la confusa argumentación de Pablo se debe, en gran medida, a que tras sus destinatarios no hay un grupo unitario, con una misma concepción del problema; en realidad hay dos grupos enfrentados respecto a la cuestión de la apariencia durante el culto (oración y profecía), revelando una diferente concepción respecto al carácter público o privado de la ἐκκλησία; cada uno de estos grupos es el destinatario de cada una de las dos partes del texto (11,3-10 y 11,11-15).

En primer lugar, nos encontramos con la respuesta de Pablo al primer grupo, quienes realizan el culto público inadecuadamente (11,3-10). El significado de las expresiones κατὰ κεφαλῆς ἔχων y ἀκατακαλύπτω τῇ κεφαλῇ (11,4-5) es una cuestión muy complicada<sup>127</sup>. La explicación más convincente es la de Murphy-O'Connor, que relaciona ambas expresiones con el cambio de apariencia sexual<sup>128</sup>. Para Pablo se trata de un modo inadecuado

1 Cor 14,33b-36 es una glosa postpaulina que busca armonizar las cartas auténticas de Pablo con las pastorales (cf. 1 Tim 2,11-14); cf. A.C. Thiselton, *1 Cor*, 1147-1162; R.F. Collins, *1 Cor*, 515-517; G.D. Fee, *1 Cor*, 699-705.

<sup>124</sup> Sobre la traducción de las ambiguas expresiones respecto a la apariencia física de la cabeza cf. A.C. Thiselton, *1 Cor*, 812-826.

<sup>125</sup> Cf. la bibliografía que aportan: R.F. Collins, *1 Cor*, 414-416; A.C. Thiselton, *1 Cor*, 806-809. Cf. también W.E. Mills, *An index to periodical literature on the Apostle Paul*, Brill, Leiden, 1993, pp.110-112.120-122.

<sup>126</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, “Sex and logic in 1 Cor 11:2-16”, *Catholic Biblical Quarterly* 42(1980)482-500 (esp.483); A.C. Thiselton, *1 Cor*, 825-826.

<sup>127</sup> Cf. R.F. Collins, *1 Cor*, 396-404.406; A.C. Thiselton, *1 Cor*, 823-833; G.D. Fee, *1 Cor*, 496-498.

<sup>128</sup> Cf. J. Murphy-O'Connor, “Sex and logic”, 490: “en ambos casos la desgracia/deshonor aparece por una apariencia que sugiere ser el sexo contrario: hombres como no-masculinos y mujeres como no-femeninas”. No resulta tan convincente el contexto en el que Murphy-O'Connor explica este comportamiento; cf. C. Gil, “La casa amenazada”, 59-62.

de presentarse el varón y la mujer para la oración y la profecía. Esta alteración de la apariencia afecta directamente a los roles de género: algunas mujeres ejercían los roles propios de varones (según hemos mencionado en el punto anterior, el de οἰκονόμος y el de πολιτικός) *apareciendo como varones* (ἀκατακάλυπτω τῇ κεφαλῇ: 11,5); algunos varones justificaban el comportamiento de las mujeres orando y profetizando *como mujeres* (κατὰ κεφαλῆς ἔχων: 11,4). Este comportamiento revela el deseo de que las mujeres ejerzan funciones masculinas; es un intento de desplazamiento de las funciones masculinas hacia las femeninas, del espacio público hacia el privado. La respuesta de Pablo no resta este movimiento, puesto que les permite a ellas orar y profetizar; únicamente limita los excesos que repercuten negativamente en el honor y, por tanto, en la imagen de la comunidad. Su argumentación acaba en 11,10 recordándoles la vigilancia de la que son objeto por parte de “los ángeles”, propia de la visibilidad del espacio público, como hemos visto antes<sup>129</sup>, por lo tanto aceptando esa dimensión pública de la ἐκκλησία.

En segundo lugar, nos encontramos con la respuesta de Pablo a quienes no aceptan la igualdad de roles en la ἐκκλησία y exigen a la mujer un signo de subordinación (11,15)<sup>130</sup>. Para estos, el hecho de que algunas mujeres oren y profeticen, y lo hagan trasgrediendo las fronteras naturales de identidad sexual, altera la jerarquía natural y el equilibrio del orden doméstico y político. Así pues, la dimensión pública de la ἐκκλησία altera el orden doméstico de los roles de género. La respuesta de Pablo deja claro desde el inicio que el equilibrio se mantiene aunque la ἐκκλησία tenga dimensión política (11,3). La mujer puede profetizar, pero debe hacerlo de modo que no se avergüence a sí misma (γυνὴ δὲ ἂν κομᾷ δόξα αὐτῇ ἐστίν: 11,15a), ni avergüence a su marido (“su cabeza”: 11,3). Sin embargo, Pablo niega claramente la imposición del velo; acaba su argumento contra este grupo afirmando que la melena le ha sido dada “en vez de velo” (ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται: 11,15b). Este grupo, al contrario que el anterior, desea que las funciones masculinas no sean ocupadas por mujeres y, por tanto, que el espacio público sea restringido a varones. La respuesta de Pablo no acepta esta restricción, puesto que admite que las mujeres profeticen y niega el uso del velo y el confinamiento que supone.

<sup>129</sup> Cf. nota 87.

<sup>130</sup> El uso del velo suple el tejado de la casa cuando la mujer sale fuera; cf. la nota 14 y J.H. Neyrey “Teaching you in public”, 83-84; B.W. Winter, *Roman Wives Roman Widows*, 80.

La ἐκκλησία es un espacio público y no se debe renunciar a esta dimensión; para ello, se deben cumplir con ciertas convenciones sociales para que la pérdida de honor y la vergüenza no anule esta dimensión pública. Pero estas convenciones sociales no suponen la aceptación del velo; Pablo lo sustituye por el correcto uso del modo de llevar el pelo. Así, Pablo difumina las fronteras entre las funciones femeninas y masculinas, permitiendo que la mujer tenga una función pública en la ἐκκλησία. Una consecuencia clara es que esta posibilidad les abre la puerta para que en el ámbito privado de la casa pudieran asumir funciones que era exclusivamente de varones, con la consiguiente alteración del orden. Si buscamos una ubicación espacial para esta situación, la que hemos descrito como más probable hasta ahora, resulta muy plausible aquí: las reuniones en un local público con liderazgo de mujeres conlleva una alteración de las funciones en la casa, terminada la asamblea y vueltos cada uno a sus casas. El espacio público penetra en la casa transformándolo.

#### b) De la casa a la ciudad: la ἐκκλησία

La aplicación de los cinco criterios que hemos detectado antes como principios para poder clasificar las dimensiones pública y privada de la ἐκκλησία han dado como conclusión una clara preponderancia de la dimensión pública. Los textos analizados ofrecen una imagen bastante nítida: Pablo concibió y construyó sus comunidades dándoles una inconfundible dimensión pública (con funciones políticas), desplazando la ἐκκλησία de la casa a la ciudad.

1. El criterio de visibilidad nos ha revelado que la reunión de “toda la asamblea” tenía un carácter público que no tenía la reunión de la pequeña asamblea doméstica, dada la posibilidad de ser observados por otros. El contexto más plausible para ello es el de un local público; este espacio de reunión afectó al espacio doméstico, y viceversa.
2. El criterio de control nos ha descubierto que una parte de los creyentes de Corinto (quizá algunos dirigentes) estaban interesados en la dimensión pública de la ἐκκλησία y habían descuidado la dimensión doméstica y privada, como ciertos comportamientos morales

considerados por Pablo como inaceptables. Por medio de analogías (la del templo, la del cuerpo) Pablo desplazará el control propio del espacio público hacia el privado, haciendo que la dimensión pública ἐκκλησία penetre en la más privada de la casa.

3. El criterio de las fronteras nos ha mostrado que existía una tendencia entre algunos creyentes corintios (quizá algunos dirigentes) a dividir el espacio de la ἐκκλησία para separar la dimensión pública de la privada y evitar que ésta afectase a aquella; para ello utilizaron fronteras simbólicas, como la diferente cantidad y calidad de la comida, y físicas, como la división de funciones internas. Pablo elimina estas fronteras implícitas a los lugares de reunión de la ἐκκλησία, para mantener la incuestionable dimensión pública de ésta a la vez que permitió que los nuevos valores domésticos, fraternos, modificaran y transformaran la asamblea pública y el entorno. Varios datos de la carta apuntan a un lugar de reunión diferente de la casa rica; estos datos encajan mejor con la hipótesis de un lugar público.
4. El criterio de las funciones nos ha evidenciado la dimensión política de la construcción de la ἐκκλησία como una ciudad/estado, a través de la profecía, mientras que la “oración en lenguas” parece limitarse a funciones más domésticas. Pablo separa ambas y le da una clara preponderancia a la primera como la que verdaderamente construye la ἐκκλησία.
5. El criterio de género, en continuación con el anterior, ha revelado que las mujeres asumieron roles de varones, propios del espacio público y que esta práctica alteró el equilibrio tradicional de la casa; para ello mujeres y varones tuvieron que transgredir las fronteras de la apariencia honorable. Pablo apoyó esta transformación poniendo límites que controlaban la imagen pública de la ἐκκλησία. Por otra parte, la alteración del equilibrio provocó una reacción en contra que buscaba limitar las funciones públicas de la ἐκκλησία únicamente a los varones; Pablo no lo aceptó.

Todos estos criterios, según hemos visto, distinguen claramente entre las asambleas de “toda la comunidad” y las asambleas “domésticas”; en las primeras, es predominante el carácter público, mientras que en las segundas domina el carácter doméstico. La diferencia de ambas pudo generar



una cierta ambigüedad que repercutió negativamente a modo de conflictos internos como los que hemos visto. La clara preferencia de Pablo por darle un carácter público a la asamblea de toda la comunidad pudo generar una alteración del equilibrio social y cultural, provocando reacciones encontradas. La respuesta de Pablo no disminuyó el carácter público de la asamblea de toda la comunidad, sino que buscó la interacción de ambas: la asamblea doméstica se debía parecer más a la de toda la comunidad, aumentando su carácter público (subrayando la visibilidad, la necesidad de control del ámbito doméstico, la vigencia de la jerarquización, permitiendo la transformación de los roles domésticos por la influencia del espacio público y la predominancia del varón sobre la mujer) y, por otra parte, la asamblea de toda la comunidad adquirió indefectiblemente ciertos rasgos domésticos (ambigüedad de algunos roles y funciones, la posibilidad de que la mujer ejerza roles de varones, relaciones fraternas, etc.).

Todos estos datos, por último, apuntan como espacio más plausible para la construcción de la ἐκκλησία el de los locales públicos que existían en Corinto. Pablo prefirió el modelo político para construir la ἐκκλησία frente al modelo doméstico. Ninguno de los datos apunta a la casa como espacio preferente para la ἐκκλησία o como lugar que explique mejor los conflictos que descubren los textos y las respuestas de Pablo, pero la casa jugó un papel esencial es esta estrategia, puesto que le permitió a Pablo hacer que el Evangelio tomara cuerpo y se comunicara progresivamente a la ciudad, al ámbito público, hasta transformarla.

## 5. Conclusiones

El espacio es una construcción social y refleja parte del universo simbólico de quienes lo habitan, por lo que el estudio del carácter privado o doméstico de los espacios de reunión nos revela su comprensión y viceversa. Hemos estudiado, en primer lugar, la posible dimensión pública o privada de los espacios de la casa grecorromana grande, de la pequeña y de algunos espacios comunes (dentro y fuera de la casa). Posteriormente hemos intentado, a partir de todos esos datos, obtener una serie de criterios para la valoración de los espacios de reunión de las asambleas paulinas; por último, hemos utilizado esos criterios para leer la Primera Carta a los Corintios y



comprender su dimensión pública y privada, así como la posibilidad de comprender su sentido en alguno de los lugares estudiados.

El estudio de los espacios domésticos desde el punto de vista de su carácter público o privado nos ha revelado la enorme ambigüedad de muchos de estos espacios, especialmente para un lector moderno que no comparte el mismo universo simbólico. La clasificación tradicional que separaba la casa griega entre la zona de los varones y la zona de las mujeres resulta insuficiente por varias razones: primero porque se está produciendo en el periodo neotestamentario una transformación de la casa griega por la influencia de la casa romana; segundo, porque la mayoría de los espacios eran enormemente flexibles y tenían diferente valoración dependiendo de la actividad, del momento del día o de las personas involucradas (así el dormitorio, el atrio o el vestíbulo); y tercero, porque los documentos literarios recogen casi únicamente los testimonios de la elite y tienen a menudo un interés retórico.

Por otra parte, la casa es un término que engloba diferentes sentidos: familia, edificio, cohabitantes, linaje, etc. Los testimonios epigráficos nos han revelado también la enorme flexibilidad que existía en las relaciones que se establecían entre los diferentes habitantes de una casa (parientes, esclavos, clientes, huéspedes, etc.), desde la fuerte vinculación y sentido de pertenencia a la misma casa, hasta la total independencia a pesar incluso de compartir espacios comunes.

Estos datos nos han obligado a buscar unos criterios más objetivos de clasificación del espacio que nos permitan comprender el carácter público y privado de las asambleas paulinas a través de los textos. Así hemos creído encontrar estos cinco: la visibilidad (la presencia de alguien considerado extraño), el control (el grado de libertad de los subordinados y de control de los dirigentes), las fronteras (los indicios sobre las divisiones que separan los espacios y las personas), las funciones (si las acciones mencionadas repercuten en el ámbito político o doméstico) y el género (si las personas y funciones tienen diferente valoración y significado realizadas por mujeres o por varones). Estos criterios no son absolutos, sino que remiten a una *mayor* o *menor* tendencia hacia lo público o lo privado.

La aplicación de los cinco criterios que hemos detectado antes como principios para poder clasificar las dimensiones pública y privada de la ἐκκλησία han dado como conclusión una clara preponderancia de la di-

mención pública. Los textos analizados ofrecen una imagen bastante nítida: Pablo concibió y construyó sus comunidades dándoles una inconfundible dimensión pública (con funciones políticas). La hipótesis de la casa como lugar más común para las reuniones de la ἐκκλησία de una ciudad no es la más probable, sino la de un local público. Más bien, Pablo utilizó el modelo social de la ἐκκλησία porque, probablemente, descubrió en ella el mejor modo de que el Evangelio se desplazara de la casa a la ciudad.